

אמירה בקידושין

יאיר שוורצפוקס

הגמרא בקידושין מדף ה' ע"ב עד דף ו' ע"ב דנה בנושא של ה'אמירה' בקידושין, לפחות בקידושי כסף. מכיוון שזה רצף די מובחן של סוגיות שדנות באופן כללי באותו נושא - אמנם מזוויות מאוד שונות - ניסיתי לקרוא אותן יחד ולנסות להבין מה עולה מהם. תוך כדי זה, אתעסק בנושא הכללי של האמירה בקידושין גם בעוד מקומות, וגם אגלוש לאמירה בגיטין.

מקורות תנאיים

נתחיל במקורות התנאיים. כתוב בתוספתא (קידושין א,א):

בכסף כיצד? נתן לה כסף או שווה כסף, אמר לה: הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו – הרי זה מקודשת... ובביאה: כל ביאה שהיא לשם קידושין – מקודשת, ושאינה לשם קידושין – אינה מקודשת.

בתוספתא אנחנו רואים שבקידושי כסף צריך לדבר, ולא מסבירים למה. אין נוסח אחד שאותו חייבים לומר, אבל נראה שצריך לומר משהו מסוים. לא ברור מה המכנה המשותף של הלשונות, אם כי על פניו נראה שהעיקרון הוא דברים שמשמעותם היא קידושין: גם בלשון התורה (מאורסת), גם בלשון חכמים (מקודשת) וגם בארמית (לאינתו). עוד נקודה לא ברורה היא הצורך שהביאה תהיה 'לשם קידושין' - מה זה אומר? הוא צריך לומר משהו? אם כן, במה זה שונה ממה שהוא אומר בקידושי כסף?¹

במשנה במעשר שני (ז,ד) שהגמרא מביאה, כתוב:

הפודה מעשר שני ולא קרא שם – רבי יוסי אומר: דיו, רבי יהודה אומר: צריך לפרש. היה מדבר עם האשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה ולא פירש – רבי יוסי אומר: דיו, רבי יהודה אומר: צריך לפרש.

¹ לכאורה יש מפה קצת הוכחה לכך שהמשמעות של האמירה היא לא רק כדי שנבין לשם מה הוא עושה את זה. לחילופין, ניתן לומר שנלמד מביאה שזאת הכוונה באמירה של כסף, ופשוט מביאה כתבו את זה בקיצור.

שערים

המשנה דנה בשאלה הרבה יותר בסיסית משאלת אמירה בקידושין: השאלה היא אם אני חייב להסביר את מה שאני עושה כדי שהוא יצליח לעבוד, או שאפשר לא להסביר, ואם זה מספיק מובן זה יעבוד בכל זאת. המשנה כורכת ביחד שלושה נושאים: מעשר, קידושין וגירושין. המכנה המשותף שלהם לכאורה הוא שמשוהו צריך לעבור "שינוי מהות" על ידי מעשה, והבעיה היא שלא היה את הדיבור המפורש. מהמשנה ברור שצריך שיהיה לפחות 'היה מדבר עמה' כדי שהקידושין יחולו, אולי כי בלי זה 'המעשים לא יוכיחו', אם כי לא ברור אם גם דברים נוספים שמסבירים את הסיטואציה יכולים להועיל. מעשר שני הוא אינדיקציה מסוימת לכך שלפי ר' יוסי הדיבור הוא בכלל לא חשוב, אלא העיקר הוא שהדברים קורים ובאופן מספיק ברור.

לענייננו, עולה מכאן שלדעת רבי יוסי במשנה במעשר שני התפקיד של האמירה הוא להסביר את הסיטואציה - לא ברור בדיוק למי, וגם אם הסיטואציה יכולה להיות מובנת מסיבה אחרת - זה יעבוד. לפי דעת ר' יהודה - צריך לפרש. יכול להיות שר' יהודה מסכים עקרונית עם ר' יוסי, רק שהוא חושב שהמקרים המדוברים במשנה שלנו הם לא מספיק מובנים, ויכול להיות שהוא חושב שהדיבור הוא חלק מהותי מהדברים הללו והם לא יחולו בלי דיבור.

התוספתא בגיטין (ו,ח) מביאה וואריאציה די דומה למשנה במעשר שני:

הולִיך את אשתו אצל לבלר ונטל גיטה ונתנו לה, ולא אמר לה: "הוא גיטך"
— רבי יוסי אומר: אם עסוקין באותו עניין — מגורשת, ואם ליו — אינה
מגורשת.

פה נראה שעסוקים באותו עניין, לפחות בהקשר של גיטין, זה לא-דווקא 'מדבר עמה על עסקי גיטה', אלא: אם זה קשור למשהו **ומובן**. זה מתאים לדיוק שדייקתי במשנה מכך שהצמידו את גיטין וקידושין למעשר שני.

באופן מפתיע, בסוגיות שלנו - מלבד התוספתא בקידושין והמשנה במעשר שני - אין כל כך ברייתות, והיחידות הן אלה שדנות בנושא של 'לשונות קידושין':

הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, הרי את קנויה לי — מקודשת. הרי את שלי,
הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי — מקודשת ... האומר לקוחתי — הרי זו

ש ע ר י ם

מקודשת, משום שנאמר: "כי יקח איש אישה" ... האומר חרופתי – מקודשת, שכן ביהודה קוראים לארוסה חרופה.

ראינו שחשוב לתוספתא לפרט כמה לשונות (מקודשת, מאורסת, לאינתו), אבל הפירוט שם הוא מאוד מינימלי וקשה להבין אם הלשונות בכלל חשובים ואם הרשימה הזו היא רשימה סגורה. לעומת זאת, לכל הברייתות בסוגיה ברור שיש לשונות שיעבדו ויש לשונות שלא, והן באות להשמיע לנו אילו לשונות יעבדו. במובן הזה, נשמע שהן **מצמצמות את העולם של האמירה**.²

ההוכחות ל-"לקוחתי" ול-"חרופתי" שונות לגמרי: בלקוחתי אנחנו לומדים **מהפסוק** איזו לשון עובדת, דבר שלא ראינו עד עכשיו בשום מקום; אדרבה, רוב הלשונות שראינו בתוספתא לא כתובות בתורה. בחרופתי אנחנו לומדים **מהמנהג ביהודה**, וגם זה דבר מוזר: למה שמנהג במקום מסוים ישפיע על שאר העולם?

העולה משלושת הברייתות הללו הוא שיש לשונות נכונות, ואם כן - לכאורה יש לשונות לא נכונות. נשמע שבאופן כללי לשונות שמשמען קידושין יעבדו. התורה היא הוכחה טובה למשמעות, וגם איך שקוראים לדברים - גם אם רק במקום מסוים.

לסיכום: ראינו בתוספתא שצריך לומר משהו כשמקדשים, ולא היה ברור מה המטרה של האמירה הזו. במעשר שני יש מחלוקת האם המטרה של האמירה היא שזה יהיה מובן (רבי יוסי), או שהיא חשובה בפני עצמה (רבי יהודה).³ ראינו ברייתות ששמות את הדגש על הלשון שבחרתי, דבר שלכאורה יותר נוטה לעולם של רבי יהודה, כיוון שאם מה שמעניין אותי הוא שהדבר יהיה מובן (כפי שהצגתי את דעת רבי יוסי), יהיה מוזר לעשות רשימות, ובטח להוכיח מפסוקים וממנהגים במקומות רחוקים. גם לרבי יהודה הברייתות לא מתאימות בדיוק; אם הייתי קורא אותו באופן קיצוני, הייתי מצפה שכל ההוכחות יהיו

² כשאנחנו מדברים כבר בתוך השאלה אילו אמירות עובדות, בברייתא הראשונה אפשר לראות מגמה של הרחבה על רקע הקריאה הדווקאית (האפשרית) בתוספתא - כשהשלוש הראשונות היו עובדות גם אם היינו קוראים את התוספתא בצורה דווקאית, והשלוש האחרונות לא כתובות בתוספתא, הברייתא גם לא מביאה לעצמה סיוע.

³ זאת קריאה אחת מתוך כמה שהצעתי, היא נראית לי הכי פשוטה, וגם להסבר ברבי יוסי הבאתי תימוכין מהתוספתא בגיטין.

ש ע ר י ם

מהתורה או משהו מעין זה, ואם נקרא אותו באופן מקומי, כך שחשוב לפרש רק כדי שיהיה מאוד-מובן, אז גם הדיון הזה יהיה מוזר גם לשיטתו.

אם כך, אפשר לדבר על שני עולמות: עולם שבו האמירה בקידושין משמשת כ-'**גילוי מילתא**', כלומר לצורך כך שיהיה מובן (לעדים או לאישה) למה הוא מתכוון ולמה היא מתכוונת. לכאורה זה העולם של ר' יוסי, ואפשר להכניס לתוכו גם את ר' יהודה.⁴ העולם השני הוא עולם שבו יש לאמירה משמעות **בפני עצמה**, והיא חלק מחייב מתהליך או מטקס הקידושין (לפחות קידושי כסף). לכאורה העולם הזה הוא העולם של ר' יהודה, והברייתות של הלשונות יושבות בו יותר טוב, ואולי גם התוספתא.⁵

אמירה בגירושין

לפני תחילת הדיון בסוגיות אני אדון בנושא של אמירה בגירושין, מכיוון שהוא נושא שעולה בסוגיה שלנו כמה פעמים, ואולי הוא יעזור לנו להבין יותר טוב את הנושא של אמירה בקידושין. בין קידושין (לפחות קידושי כסף) לגירושין יש הבדל גדול: בגירושין יש גט, שבו כתוב מה אמור לקרות על ידו, וממילא לכאורה אנחנו פחות נזדקק לאמירה. הבדל נוסף הוא המקום של האישה: האישה מתגרשת בעל-כורחה ולא מתקדשת בעל-כורחה. לכן, שאלת ההבנה של האישה (שבקריאה אפשרית היא הנושא של ה-'גילוי מילתא') אמורה להיות פחות משמעותית מאשר בקידושין, שבהם אם היא לא הבינה את הסיטואציה פשוט שזה לא יעבוד.

המשנה בגיטין (ט,א) אומרת:

המגרש את אשתו ואמר לה: 'הרי את מותרת לכל אדם, אלא לפלוני' – רבי אליעזר מתיר וחכמים אוסרין. כיצד יעשה? יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה, ויאמר לה: 'הרי את מותרת לכל אדם'. ואם כתבו בתוכו, אף על פי שחזר ומחקו – פסול.

ממשנה זו (ואולי גם מכל המשניות של דיני תנאים) ברור שיש דבר כזה 'אמירה', אבל הדבר היחיד שאנחנו יודעים עליה מהמשנה הזאת זה שיש אמירה של הבעל שיכולה להרוס את הגט (מהסיפא ברור שהכוונה ברישא היא שהוא אומר לה, ולא שכתב בגט).

⁴ כמו שהצעתי בהסבר במשנה.

⁵ שכתובה באופן ש-'צריך לומר'.

שערים

האמירה הזו לא הורסת את הגט באופן שהגט פסול, אלא הוא צריך לתת לו אותו שוב, והפעם לומר: 'הרי את מותרת לכל אדם'.

אפשר לדייק מכך שכתוב בסיפא "יחזור ויתננו לה, ויאמר לה: הרי את מותרת לכל אדם", שחייבים לומר "הרי את מותרת לכל אדם" כשנותנים גט. אבל כמו שאנחנו יודעים (מהמשך), 'הרי את מותרת לכל אדם' הוא לא הנוסח היחיד. לכן, אפשר להתלבט אם במקרה שלנו צריך דווקא את הנוסח הזה (כדי לפתור את הבעיות שנוצרו ברישא), או שגם 'הרי זה גיטך' יעבוד. אולי אפשר לטעון שמכך שבחרו את הנוסח הספציפי הזה, אפשר לדייק שהדין פה הוא מקומי: איך מתקנים את זה שאמרתי שטויות, ולא דווקא שחייבים לומר משהו ספציפי. לכן אולי לא ניתן להוכיח מפה שחייבים לומר משהו כשנותנים גט. בכל אופן, אנחנו רואים פה שיש משמעות למילים כאשר נותנים את הגט: יש מילים שפוסלות את הגט, ואז צריך לומר מילים אחרות כדי שהגט יעבוד; אולי זה דווקא כאן ורק כדי לתקן, ואולי ככה זה בכלל גט.

הסברא שמילים יכולות להפריע היא לא חדשה. אנחנו כבר מכירים דין של ביטול גט לפני שהוא מגיע, ואפשר להבין את המשנה פה בתור דבר כזה: אם כשנתתי את הגט אמרתי שאני לא מתכוון, הוא לא יהיה גט. זה לא-דווקא אומר שהמילים הן חלק מטקס או שהן חשובות באיזשהו אופן לתהליך.

לעומת זאת, בפרק הניזקין בגיטין יש משנה (ה,ה) שאומרת כך:

העיד רבי יוחנן בן גודגדא על החרשת שהשיאה אביה – שהיא יוצאה בגט.

ובגמרא (נה ע"א) על המשנה:

אמר רבא - מעדותו של רבי יוחנן בן גודגדא: אמר לעדים: 'ראו גט זה שאני נותן לה', וחזר ואמר לה: 'כנסי שטר חוב זה' – הרי זו מגורשת. מי לא אמר ר' יוחנן בן גודגדא לא בעינן דעתה? הכי נמי - לא בעינן דעתה. (ועל כך הגמרא שואלת 'פשיטא' וכו').

כלומר, רבא מדייק מכך שחרשת מסוגלת לקבל גט, שמי שמקבלת את הגט לא צריכה להבין מה קורה. ממילא, אם הוא מסוגל לוודא שהעדים יבינו - אז הגט יעבוד, אפילו אם הוא אומר לה שזה לא גט! נראה לי שזו הוכחה גמורה לכך שלא צריך לומר כלום כאשר נותנים את הגט.

ש ע ר י ם

עכשיו השאלה היא, מה המקום של האמירה לעדים? האם חייבים להגיד **בשביל שהעדים** יבינו מה קורה או שיבינו שלא התחרטתי (שבעצם בדרך כלל זה יקרה כאשר נותנים את הגט, ומכאן הגיעה האמירה אל הטקס), או שרק **במקרה שלנו** נזדקק לכך כי הוא אמר 'כנסי שטר חוב זה', וכדי שנבין שהוא לא מתכוון לכך ברצינות צריכה להיות קודם-לכן מעין 'מודעא'⁶, אבל במקרה רגיל לא צריך שום דיבור.

המקור הכי מובהק לדיון הוא במשנה הבאה (ח,ב):

אמר לה: 'כנסי שטר חוב זה', או שמצאתו מאחוריו, קוראה והרי הוא גיטה – אינו גט. עד שיאמר לה: 'הא גיטך'. נתן בידה והיא ישנה, נעורה קוראה והרי הוא גיטה – אינו גט. עד שיאמר לה: 'הא גיטך'.

והגמרא (עח ע"א) מביאה ברייתא:

"אמר לה: כנסי שטר חוב זה, או ששלפתו מאחוריו, קראתו והרי הוא גיטה – אינו גט עד שיאמר לה: 'הא גיטך', דברי רבי. רבי שמעון בן אלעזר אומר: לעולם אינו גט עד שיטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה ויאמר לה: 'הא גיטך'. נתנו בידה והיא ישנה, נייערה וקוראה והרי הוא גיטה וכו'..."

במשנה אפשר לקרוא כך שהיא מתייחסת למקרים שבהם לא התרחשה כלל 'נתינה': הוא אמר לה באופן מפורש שזה לא גט (אנחנו יודעים כבר שהדיבור יכול להרוס); היא מצאה אותו אחרי שהוא הפיל אותו; הוא נתן לה כשהיא ישנה ("לאו בת איגרושי", על פי הגמרא). אם כך, נבין את 'עד שיאמר לה' - בתוך דרך לתת את הגט על ידי הדיבור. יש 'קסם' כזה, שמכיוון שהגט כבר ברשות האישה - אפשר לתת לה אותו על ידי דיבור.

בקריאה הזאת הדיבור הוא משהו מאוד חזק, מצד שני אם האשה הייתה ערה או שהאיש לא הטעה אותה - אולי לא צריך בכלל דיבור⁷. וכל המשנה דנה בשאלה האחת "האם הייתה נתינה?", (כמו במשניות שלפניה ואחריה).

בברייתא שהגמרא מביאה, פחות נוח לקרוא ככה; בגלל ה"ששלפתו מאחוריו" שהגמרא (בפנים) תולה בו מגדלים, וגם בגלל ר' שמעון בן אלעזר שאומר שגם אחרי שמחזירים את הגט ונותנים אותו שוב - עדיין צריך לומר "הרי זה גיטך" (בעולם שבו כל מה שמטריד

⁶ אפשר גם לטעון שעדים זה לא דווקא עדי הגירושין... נפקא-מינה שתהיה.

⁷ זה תיאור דומה למעשרות - אפשר לקרוא שם על ידי דיבור, וגם על ידי הפרשה.

ש ע ר י ם

אותי זה הנתינה - נתינה חוזרת תפתור לי את כל הבעיות). לכן נראה מהברייתא שהנושא הוא: האמירה ביחד עם הנתינה - האם צריך לומר שזה גט כדי שהגט יעבוד.

הגמרא מסתמכת על הברייתא וגם קוראת כך את המשנה - היא מבינה את 'מצאתו מאחוריו' בתור: 'הוא נתן לה בלי להסביר מה זה'⁸ - ובעצם יוצא שחייב לומר 'הרי זה גיטך' כדי שהגט יעבוד.⁹

אם כן, לפי רבי שמעון בן אלעזר חייבים אמירה באמת, ודווקא בזמן שנותנים את הגט - לפיו, או שאני חייב שהאשה תבין בזמן שהיא מקבלת שהיא מקבלת גט, או שזה חלק מהטקס שחייב לקרות בכל מקרה שיהיה. ברבי קשה יותר לטעון שהדיבור הוא קריטי בפני עצמו, וחלק מהטקס - אבל אפשר לומר בו שחשוב לי מאוד שהאשה תבין שהיא התגרשה, ולא דווקא כשהיא מקבלת את הגט; או שחשוב לי שהעדים יראו אותי אומר; או שחשוב שיהיה ברור שהתכוונתי לתת - ואז מספיק להודיע לעדים מראש כמו ברבא דרבי יוחנן בן גודגדא.

עד כאן הגמרות, עכשיו אני אביא שתי אפשרויות בראשונים לקרוא את הסוגיות.

העמדה אפשרית אחת של הסוגיות היא ההעמדה של ר"י בתוספות (עח). ד"ה אינו גט עד שיאמר לה הרי זה גיטך. ר"י קרא את כל הסוגיות שלנו כך ש'צריך לומר'; הוא היה מצריך לומר בכל גירושין - "הי גיטך"¹⁰ וגם "הרי את מותרת לכל אדם"¹¹ כשנותנים את הגט. בנוגע לרבא מפרק חמישי - הוא מעמיד ששם העדים יגידו לאישה אחר כך, כמו שפה האיש אומר - כי נורא חשוב לי שהיא תבין.

אני חושב שיוצאות לו שתי מערכות - המערכת מפרק חמישי - שצריך שהעדים יבינו מה קורה¹² (אולי לכן הוא הצריך את את האיש לומר את כל הטקסט בבית דין), ויש מערכת

⁸ שזאת הבנה מוזרה, מה ההבדל בין זה לנתן לה ושתק? למה להתנסח ככה, וגם עכשיו שאר המקרים לכאורה מיותרים.

⁹ אמנם, אפשר עדיין לנסות לטעון מכך שבחרנו דוגמאות קיצוניות כדי לומר את זה, שבשלפה מאחוריו יש איזו בעיה שהאמירה תפתור, ובמקרה סתמי עדיין לא נחייב אמירה.

¹⁰ מהסוגיה בעח.

¹¹ מהמשנה בפרק תשיעי, ומהסוגיה בקידושין.

¹² אפשר לטעון שזה כדי שהגט יעבוד, ואפשר לטעון משהו יותר מקומי - שזה כדי שהעדים יבינו על מה הם מעידים.

ש ע ר י ם

שצריך שהאשה תבין שהיא התגרשה - "כדי שלא תהיה חוזרת" ובשביל זה מספיקה אמירה גם אחרי הגט¹³.

את המשנה במעשר שני הוא יקרא בתור התלבטות, אולי כפולה, כמה הסיטואציה מובנת - לעדים ולאשה¹⁴.

אפשרות אחרת היא **הרמב"ם**, בפרק א מהלכות גירושין. הרמב"ם כתב כך:

"ומנין שאינו נותנו לה אלא בתורת גירושין? שנאמר: "ספר כריתות, ונתן בידה" שיתן אותו בתורת ספר כריתות."

בניגוד לתוספות, לא אכפת לו אם האשה תבין, אלא יש אופן שבו נותנים - ואני צריך להיות בטוח שאתה נותן בתורת גט ולא משהו אחר. הדרך הפשוטה לעשות את זה על ידי האמירה 'הרי זה גיטך', אבל גם להגיד לעדים לפני שכשאני אתן זה יהיה בתורת גט - יעבוד גם.

אפשר להתלבט ברמב"ם למה בנותן בתור שטר חוב ואז אומר "הרי זה גיטך" זה יעבוד, לי נראה שמכוון שהאמירה היא לא באמת חלק משמעוטי מהעניין והיא רק מוכיחה מה קורה בנתינה - האמירה אחר כך תעבוד גם באותו אופן. כך יוצא שלרמב"ם יש מערכת אחת - צריך לתת **ושאנחנו נבין שזה בתורת גט**.

ומה הוא עושה עם ה"הרי את מותרת לכל אדם" ועם "איני בעלך"? בתוך ההלכות שדנות ב'**אמירה**' הוא בכלל לא נוגע בזה - אבל הוא מכניס את זה בתוך הנושא של התנאים, ובתוך ההלכות של מה **שכתוב** בגט: "אבל אם כתב לה 'איני בעליך', 'איני ארוסיך', 'איני אישך' - אין זה גט, שנאמר ושלחה ולא שישלח את עצמו".

¹³ אני חושב שהוא לא מוותר על העדים, למרות שאפשר גם לטעון את זה בתוכו, כי אם כך הגמרא בפרק חמישי היא סתומה ומיותרת קצת, ואני מתלבט באיזה מערכת הוא מכניס את "הרי את מותרת לכל אדם", נראה לי שבמערכת שהיא צריכה להבין, ולא ברור אם זה מעכב ולמה זה לא כתוב פה וכו'. גם בפרק חמישי זה לא כתוב במה שהוא אומר לעדים.

¹⁴ ואז אפילו יכול להיות גם שהוא יצריך שמישהו יאמר לאישה אחר כך, ו"מדבר על עסקי גירושיה" תפס רק לעדים(!).

ש ע ר י ם

ברמב"ם נראה שהוא בכלל לא חושב ששייך דיון על 'לשון נכונה' או 'לא נכונה' באמירה בגירושין - אם מובן שזה גט - זה יעבוד.

בפרק ח', כשהוא מביא את הדין של המשנה בפרק ט' של גיטין, ברור שהבעיה היא בעצם בעיה של תנאים, הוא התנה את הגט במשהו שהוא לא יכול להתנות בו - אבל אם הוא יתן את הגט שוב, הכול יהיה בסדר¹⁵: "כל המגרש על תנאי שמבטל את הגט... ואם היה התנאי על פה - הרי זה נוטל הגט ממנה וחוזר ונותנו לה בתנאי כשר או ללא תנאי כלל. כיצד? הרי שנתן גט לאישתו ואמר לה: 'הרי את מגורשת בזה ומותרת לכל אדם חוץ מפלוני', אם נטלו ממנה וחוזר ונותנו לה ואמר לה: 'הרי את מותרת בו לכל אדם' או 'הרי זה גיטך' - הרי זו מגורשת."

לא באמת צריך לומר 'הרי את מותרת בו לכל אדם', מספיק 'הרי זה גיטך'. את המשנה במעשר שני הוא יקרא בתור התלבטות כמה ברור מהסיטואציה למה האיש מתכוון. ויצא שאולי גם אם מספיק ברור מההקשר שהוא מתכוון לגרש אותה זה יעבוד כמו מדבר על עסקי גירושיה ולא נצטרך שהוא יאמר כלום.

לסיכום: ברמב"ם, צריך שתהיה נתינה בתורת גירושין - או נתינה בתורת ספר כריתות - והדרך שלי להגיע לזה יכולה לעבור דרך אמירה לאישה, אמירה לעדים, אמירה לאישה אחרי הגט, וכשזה ברור מההקשר. אם אמרתי "איני בעלך" וכתוב בגט 'הרי את מותרת לכל אדם' אני לא רואה ברמב"ם שום סיבה שזה לא יעבוד. חוץ מזה, הדיבור יכול לסבך אותי במנגנון אחר לגמרי - שהוא המנגנון של התנאים, ואז אני אצטרך לתת שוב גט, אבל מסיבות אחרות לגמרי.

בר"י יש נוסח שצריך משום מה לומר. כשלא אמרתי אני מתחיל להתלבט - אני צריך שהעדים יבינו שאני נותן גט, ואני צריך גם שהאשה תבין מה קרה לפחות אחר כך.

בשני האפשרויות - ברור שהאמירה היא לא חלק מהטקס עצמו, אלא היא דרך להבין מה המגרש מתכוון, ולר"י היא חשובה גם בשביל האישה - שהיא תבין מה קרה.

¹⁵ השאלה של הגמרא במשנה שם, האם המשנה היא כשיטת ר' שמעון בן אלעזר והתשובה על כך, אולי יוצאות מיותרות אצלו

סוגיות אמירה בקידושין

אנסה להראות מה עולה מהסוגיות בקשר להתלבטות שהצעתי לגבי התפקיד של האמירה ולמה היא משמשת. האם האמירה היא 'גילוי מילתא', כמו שהיא בוודאי בגירושין (לפחות לפי הרמב"ם), או שהיא חלק חשוב ומעכב מהטקס. הנפקא-מינות יהיו האם דברים אחרים חוץ מהאמירה יעבדו, וכמה נדקדק באופן של האמירה.

אמרה היא

"ת"ר: כיצד בכסף? נתן לה כסף או שוה כסף ואמר לה: הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו - הרי זו מקודשת. אבל היא שנתנה ואמרה היא: הריני מקודשת לך, הריני מאורסת לך, הריני לך לאינתו - אינה מקודשת".

הגמרא מביאה את התוספתא, שבה כתוב באופן פשוט שהאיש צריך לומר משהו כשהוא מקדש. אינטואיטיבית הייתי מבין שזה אומר שצריך לומר - כלומר, זה יעכב. עכשיו אפשר להכניס בזה את שתי ההבנות שהצעתי, אבל הכי פשוטה נראית לי ההבנה של הטקס.

"מתקיף לה רב פפא: טעמא דנתן הוא ואמר הוא - הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת - אימא סיפא: אבל היא שנתנה לו ואמרה היא - לא הוה קידושין; טעמא דנתנה היא ואמרה היא, הא נתן הוא ואמרה היא - הוה קידושין"

רב פפא מנסה לדייק (מתקיף?¹⁶) מהתוספתא מה קורה במקרה שלא הוא אמר אלא היא.

אפשר לנסות להבין את השאלה של רב פפא בשני אופנים. אפשר להבין שהוא שואל דווקא על 'אמרה היא ונתן הוא', ובמקרה ההפוך של 'נתנה היא ואמר הוא' ברור לו שזה בכלל לא מתחיל. אפשרות אחרת היא שהוא שואל על שניהם. אני חושב שהקריאה השנייה יכולה לעבוד רק לפי ההבנה של 'הטקס' - שהאמירה היא לגמרי חצי מהעניין ושוות ערך לנתינה, ולהבנות האחרות נראה לי שזה פחות עובד.

¹⁶ אולי אפשר להבין את הביטוי "מתקיף" כך - אם התוספתא מספרת לי שצריך אמירה, הייתי מצפה שהיא תהיה ברורה יותר לגבי מה זה אומר. נניח שזה חלק מהטקס - אז יסתבר ש'אמרה היא' פחות יעבוד, נניח שזה גילוי מילתא - אז אין סיבה שזה לא יעבוד

שערים

הנסה להציע מה תהיה ההתלבטות בכל דרך - אם זה חלק משמעותי מהטקס, מובן מאוד למה שזה לא יעבוד, וכדי שזה כן יעבוד נצטרך לפתוח את הגדר של "כי יקח" - שאולי כשהוא עושה חצי זה גם יעבוד.

בהבנה של הגילוי מילתא לכאורה אין סיבה שזה לא יעבוד, נצטרך להמציא המצאה חיצונית - שזה "דומה לכי יקח"¹⁷ ולכן למרות שזה לא מעכב - זה יכול להרוס.

כמובן שבתוך ההתלבטות של רב פפא אפשר לטעון שהוא בדיוק מתלבט בין האפשרויות - רק לא חייבים לומר ככה כי אפשר להסביר את ההתלבטות בתוך כל אחת מההבנות.

הגמרא עונה: "רישא דווקא, סיפא כדי נסבה".

ודוחה: "ותני סיפא מילתא דסתרא לה לרישא?".

אני לא לגמרי מבין מה קורה בשלב הזה... כאילו חוזרים לשלב שלפני רב פפא ושוב חוזרים להתקפה שלו. אולי ההווא אמינא שלו קצת מתחדדת.

הגמרא מציעה:

"אלא הכי קאמר: נתן הוא ואמר הוא - פשיטא דהווי קידושיין. נתן הוא ואמרה

היא - נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא - ולא הווי קידושיין.

ואי בעית אימא: נתן הוא ואמר הוא - מקודשת. נתנה היא ואמרה היא - אינה

מקודשת. נתן הוא ואמרה היא - ספיקא היא, וחיישינן מדרבנן."

האפשרות של "נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא" באופן פשוט לוקחת לכיוון של הטקס, כאילו הגמרא ממש אומרת שהאמירה היא שוות ערך לנתנה - שתיהן חשובות באותה מידה לקידושיין. להבנה של הגילוי מילתא הביטוי הזה קצת סתום, גם אם נסביר שהבעיה היא שזה "דומה לכי יקח" הלשון "נעשה וכו'" נראית מוגזמת.

באפשרות של "ספיקא היא וחיישינן מדרבנן" אנחנו בעצם חוזרים להתלבטות שהצעתי בהתחלה - בתוך כל אחת מההבנות - ומכריעים שזה ספק. לא ברור מה העניין של הלשון "מדרבנן".

¹⁷ כך לפי רש"י

שערים

למרות שהראיתי שאפשר לנסות לקרוא את כל הסוגיה בתוך כל אחת מההבנות שהצעת, ההבנה של הגילוי מילתא נראית לי פחות יושבת פה, גם בגלל עצם הנושא - מה אכפת לי מי אמר?, וגם בגלל השלב של "נעשה כמי שנתנה היא", אם כבר ננסה לקרוא את הסוגיה עם הקריאה הזאת - יהיה עדיף לומר שבשלב הזה הסוגיה מתלבטת ואז באיבעית אימא היא חוזרת בה.

לסיכום הסוגיה - התלבטנו האם זה בסדר שהיא תהיה מי שאומרת, או שחייבים שהוא יאמר. הגמרא באופן פשוט השתדלה להשאיר את האמירה אצל הבעל - אבל נשארה בהתלבטות האם זה בגלל ש"כשהיא אומרת זה כאילו היא נתנה" או שזה בסך הכול ספק (ספק בתוספתא? ספק בין העולמות הנ"ל? ספק אם יש את הדרשה של "דומה לכי יקח"?) ואנחנו חוששים מדרבנן.

התחלנו בשאלה הכי דווקאית - ובעצם נשארנו בשאלה. אולי עם נטייה מסורתית לזה שהבעל יאמר.

אמר שמואל

"אמר שמואל: בקידושין - נתן לה כסף ושוה כסף, ואמר לה: הרי את מקודשת, הרי את מאורסת, הרי את (לי) לאינתו - הרי זו מקודשת. הריני אישך, הריני בעליך, הריני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש. וכן בגירושין - נתן לה ואמר לה: הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את מותרת לכל אדם - הרי זו מגורשת. איני אישך, איני בעליך, איני ארוסיך - אין כאן בית מיחוש".

עד עכשיו דיברנו על מי אומר, עכשיו שמואל מתחיל לדבר על מה שאומרים. הוא אומר שזה קריטי מה שאומרים - יש אמירות שיעבדו ואמירות שלא. ובאופן פשוט העניין הוא שהאמירה צריכה להיות מוסבת על האישה ולא על האיש, למרות שמבחינת המשמעות זאת תהיה אותה משמעות.

גם הוא משום מה כורך את קידושין עם גירושין. אבל את הדיון בגיטין הבינו - הרמב"ם שהבאתי ונראה שגם רש"י בסוגיה - כך שהוא מוסב על מה שכתוב בגט. אם כך, באופן פשוט מוזר להשוות בין גוף הגט לאמירה בקידושין. לכן כבר המימרא של שמואל לכאורה ממש לא עומדת בעולם של הגילוי מילתא, שממילא לא מסתדר בקלות עם כך ש"הריני בעלך" לא עובד.

ש ע ר י ם

“אמר ליה רב פפא לאביי: למימרא דסבר שמואל ידיים שאין מוכיחות הויין ידיים? והתנן: האומר אהא - הרי זה נזיר. והוינן בה: ודילמא אהא בתענית קאמר? ואמר שמואל: והוא שהיה נזיר עובר לפניו. טעמא דנזיר עובר לפניו - הא לאו הכי לא!”

רב פפא שואל על עניין לכאורה צדדי במימרא של שמואל - למה לא מוזכר “לי”. הוא מכניס אותנו לעוד עולם (אחרי ההצמדה לגיטין של שמואל) - לעולם של נדרים ונזירות. הוא מקשה מעולם אחר שבו האמירות **עושות** דברים - ושם מתברר ששמואל חושב שהאמירות צריכות להיות לא רק ‘נכונות’ (הרי את מקודשת ולא הריני אישך) אלא גם ‘מוכיחות’¹⁸ - זה נראה לגמרי העולם של ‘טקס’, שבו האמירה **יוצרת** את הקידושין.

האפשרות ההפוכה אולי לקרוא את זה היא עם הדגש על המילה “מוכיחות” - מה שמעניין אותי הוא שהאמירה תוכיח - כך שזה לגמרי העולם של הגילוי מילתא.

בכל אופן אני חושב שההשוואה לנזיר לוקחת לכיוון הראשון.

“הכא במאי עסקינן - דאמר לי”

הגמרא עונה שבאמת צריך לגרוס “לי”. ובעצם מודה לרב פפא.

“אי הכי מאי קמ”ל?¹⁹ הני לישני בתראי קמ”ל, הכא כתיב (דברים כד, א): “כי יקח” ולא שיקח את עצמו, והכא כתיב (דברים כד, א): “ושלחה” ולא שישלח את עצמו”

הגמרא מסבירה ש“כי יקח - ולא שיקח את עצמו”, “ושלחה - ולא שישלח את עצמו”. אפשר לנסות לקרוא פה חזרה מכל מה שאולי קרה בסוגיה: יש פה עניין חיצוני - פסוק שאומר איזה משהו שנבין ממנו שאם הוא התנסח לא נכון זה יהיה בעייתי למרות שאמירה לא חשובה - בדומה ל“דומה לך תקח” של רש”י מקודם. ולכן למרות שהאמירה היא בסך

¹⁸ כל ההשוואה הזאת היא מוזרה, מכיוון שבקידושין יש גם מעשה שהוא עושה

¹⁹ את ה“אי הכי מאי משמע לן” אני לא מבין, כאילו ההוא אמינא הייתה ששמואל בא להגיד לנו שהדיבור לא צריך להיות מוכיח, אבל התברר שהוא צריך להיות מוכיח? איך נבין בהוא אמינא את הסיפא של שמואל? אולי ברב פפא הסיפא ברור - לא יודע מאיפה, אבל כנראה שיש טקסט שעובד וכזה שלא, לכן הוא מחפש את העיקר ברישא. בכל אופן מהגמרא נראה שהיא מנסה להסביר למה הסיפא נכון ולא למה הייתה לי הוא אמינא שלא... אולי היא לא עונה לרב פפא אלא לנו, לא יודע.

שערים

הכול גילויי מילתא - פה זה לא יעבוד. זה נראה לי אפילו פחות טוב מבסוגיה הקודמת, גם כי פה הדיון הוא בתוכן האמירה, וגם בגלל שבאותו משפט הגמרא אומרת אותו דבר על גירושין.

לעומת זאת, קריאה של המשפט הזה בתוך העולם של "האמירה יוצרת את הקידושין, היא חצי מהטקס" עוברת מעולה²⁰.

תנו רבנן

"ת"ר: הרי את אשתי, הרי את ארוסתי, הרי את קנויה לי – מקודשת. הרי את שלי, הרי את ברשותי, הרי את זקוקה לי – מקודשת".

הגמרא מביאה ברייתא שפורטת כמה לשונות של אמירה, מחלקת אותן לשניים משום מה²¹ - ואומרת שבכולן האישה תהיה מקודשת.

אולי כבר במימרא של שמואל היינו צריכים להתלבט מה העניין של "לשונות קידושין" - אם אמירה היא חלק מהמעשים שצריך לעשות כדי שהקידושין יעבדו - לכאורה אמורה להיות אמירה ספציפית, לכן מובן הדיון "מה נחשב אמירה נכונה". מצד שני אולי לא היו כל כך הרבה אמירות, אבל לאו דווקא.

אם האמירה היא הדרך של האישה או שלנו או של העדים להבין את הסיטואציה - הגיוני שנדון במילים, אבל זה יהיה מוזר שזאת רשימה סגורה, אלא הייתי מניח שזה יהיה פשוט לפי האנשים, אולי אפילו נשאל אותם.

בהבנה שבה הלשון חשובה באמת (שנראה לי שהברייתות לפחות הולכות בכיוונה), הגמרא מתעלמת משאלה בסיסית - למה הלשונות הקלאסיים כן עובדים - ובפרט, למה 'מקודשת' עובד כשזה בכלל לא כתוב בתורה?

"וליתנינהו כולהו כחדא? תנא תלת תלת שמעינהו וגרסינהו"

²⁰ אבל פה לכאורה נשאל את השאלה מקודם: מאי קמשמע לן, כמובן שאולי לא הייתי יודע את זה בעצמי, אבל נראה שהגמרא חשבה קודם שאני אמור לדעת את זה בעצמי.

²¹ אפשר אולי לנסות לטעון שהשלוש הראשונות הן ברורות ובשלוש השניות הייתי יותר מתלבט.

ש ע ר י ם

הגמרא שואלת מה העניין של החלוקה, ודוחה. לי זה נראה כמו דחייה בקש... מחליטה להתעלם.

“איבעיא להו: מיוחדת לי מהו? מיועדת לי מהו? עזרתי מהו? נגדתי מהו? עצורתי מהו? צלעתי מהו? סגורתי מהו? תחתי מהו? תפושתי מהו? לקוחתי מהו?”

הגמרא מביאה רשימה שלמה של לשונות ושואלת מה יהיה הדין לגבם. קצת קשה לתת מכנה משותף לכל הרשימה הזאת ואני לא בטוח שצריך²². נראה שחלק מהם מייצגות מילה אחרת שמתארת את הקשר של הקידושין, והרבה מהן לקוחות מאדם הראשון וחווה.

כבר הסברתי מה אמורה להיות ההתלבטות בקשר ללשונות האלה בתוך כל אחת מהאפשרויות שהצגתי. ננסה לראות מה הגמרא עושה ולאן זה לוקח.

“פשוט מיהא חדא, דתניא: האומר לקוחתי הרי זו מקודשת משום שנאמר (דברים כד, א) כי יקח איש אשה”

אומרים: פשוט מיהא חדא - יש ברייתא שאומרת שלקוחתי תופס - כי כתוב “כי יקח איש אישה”.

אני לא מבין למה מלכתחילה שאלנו לגבי לקוחתי - מה זה שונה מ”הרי את קנויה לי” ו”הרי את שלי”? בכל אופן הרווחנו מהשלב הזה בסוגיה את ההוכחה שהברייתא מביאה - כתוב בתורה²³. מה אכפת לי מה כתוב בתורה? לגילוי מילתא זה מאוד מוזר להוכיח משם. בעולם שאמירה היא מצווה בפני עצמה - הגיוני שנוכיח מהתורה דברים, אבל הייתי מצפה להוכחה יותר רצינית מכך שזה ‘גם נקרא ככה’²⁴.

“איבעיא להו: חרופתי מהו? תא שמע - דתניא: האומר חרופתי - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה”

²² גם הגמרא מפצלת אותם (פשוט מיהא חדא)

²³ לכאורה רש”י מביא מקורות בתורה גם לשאר האמירות, אולי הכוונה זה ששם זה מופיעה בהקשר יותר מובהק

²⁴ זה מעלה שאלה חשובה אחרת - מאיפה בכלל הגיעה האמירה? בהסבר שבו היא נורא קריטית בפני עצמה זה נורא לא ברור, זה כתוב איפה שהוא בתורה? זה דרבנן? (ספיקא היא וחיישינן מדרבנן?..).

ש ע ר י ם

שואלים על חרופתי ומביאים ברייתא: האומר חרופתי - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. הברייתא באופן פשוט דנה במשמעות של מילים, אם מה שאני מחפש זה שהכלה או העדים יבינו, מה אכפת לי מה קורה ביהודה? ואם אני מתעניין במה עושה קידושין מהתורה - למה שיהודה יהיו שיקול? לכאורה הייתי מחפש הוכחות מפסוקים.

“ויהודה היא רובא דעלמא?”

הגמרא מקשה - יהודה היו רובא דעלמא? השאלה מניחה שאם יהודה היו רוב העולם זה היה עובד. לכאורה זאת אמירה לגמרי בעולם של 'שאנחנו נבין מה קורה', להבנה האחרת נצטרך לתרץ שזה יעבוד באותו מנגנון אולי שהמילה "מקודשת" עובדת, או רעיונות אחרים - נגיד שאם כולם משתמשים במילה באיזה הקשר זה נהיה הפירוש הנכון שלה²⁵. מצד שני, כמו שכבר הערתי בהקדמה לכל הדיון על הלשונות, בעולם הזה (של הגילוי מילתא) זה מוזר לדבר בכלל על "לשונות" אפשר לסכם מראש עם העדים ועם האישה על כל מילה ולמה שזה לא יעבוד²⁶? צריך לשאול את עצמנו שאלות אחרות לגמרי מ"איזה לשון נכונה", וגם אצלנו - הדגש על "רובא דעלמא" משונה. לכאורה כל מקום יהיה לגופו, וגם אם ברוב העולם יהיה משהו אחד ובאיזה מקום העדים לא מכירים זה גם לא יעבוד. לכן יש עוד מקום להתלבט על השאלה הזאת וההנחות שלה.

“ה”ק: האומר חרופתי – מקודשת, שנאמר (ויקרא יט, כ): והיא שפחה

נחרפת לאיש, ועוד - ביהודה קורין לארוסה חרופה”

עונים - בגלל שכתוב “והיא שפחה נחרפת לאיש”, ועוד, שביהודה קורין לארוסה חרופה. בשלב הזה יוצא כאילו שאנחנו צריכים שני דברים - גם פסוק, כדי שהביטוי יהיה 'נכון', וגם שישתמשו בו²⁷.

אפשר גם להבין שזה שמשתמשים בו רק מוכיח לנו שזה הפירוש הנכון של הפסוק, וחזרנו לעולם שבו הפסוקים קובעים לנו - ההבנה של הטקס.

²⁵ ואז אם כולם אומרים הריני בעלך זה יעבוד? ברור שלא

²⁶ בדומה לגיטין שאני מספר קודם לעדים

²⁷ אפשר להתלבט אם הגמרא חוזרת בה מהשלב הקודם, ועכשיו גם אם רוב העולם יעשה משהו זה לא יעבוד אלא חייב פסוק, או שדווקא כשהביטוי לא מספיק נפוץ אני פתאום צריך פסוק כדי שיהפוך אותו להיות רציני

שערים

ואפשר להבין שפסוק לא מספיק - כי בלי שישתמשו בו זה לא עוזר, ופה הפסוק רק פותר לנו איכשהו את הבעיה של התפוצה - ובאמת אנחנו לגמרי בעולם של הגילוי-מילתא שאולי טיפה השתנה כי לפסוקים יש בו 'איזשהי משמעות'.

שואלים - "ויהודה ועוד לקרא?" - תבחר מנגנון.

"אלא ה"ק: האומר חרופה ביהודה - מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה".

האומר ביהודה דווקא מקודשת, כי ככה אומרים שם.

לכאורה חזרנו לגמרי מהפסוק²⁸, וביהודה זה יעבוד לגמרי - כי ככה אומרים שם. באופן פשוט זה לגמרי העולם של הגילוי מילתא, שכאילו נשארנו רק איתו - מה שאנשים מבינים זה מה שחשוב. כמובן, אפשר עדיין לדחוק את זה להבנות האחרות.

היה מדבר עמה

"במאי עסקינן? אילימא בשאין מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה - מנא ידעה מאי קאמר לה? ואלא במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה - אע"ג דלא אמר לה נמי; דתנן: היה מדבר עם אשה על עסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה, ולא פירש - ר' יוסי אומר: דיו. ר' יהודה אומר: צריך לפרש. ואמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כר' יוסי"

הגמרא פתאום שואלת: במאי עסקינן? לא ברור על מה זה מוסב, לכאורה לא על ה"אומר חרופה ביהודה" כי שם למה שהיא לא תבין? לכן נגיד כמו רש"י - שזה מוסב על כל האיבעיות בתחילת הסוגיה.

הגמרא פתאום שואלת שאלה שהופכת הכול - אם היא באמת לא מבינה - למה שמשוה יעבוד? ואם היא מבינה - לכאורה הכול עובד, אפילו אם לא אומרים כלום. הגמרא בוחרת לשאול את זה דרך "היה מדבר איתה על עסקי גיטה וקידושיה". למרות שלכאורה היה אפשר פשוט לשאול את השאלה - 'איך היא מבינה את הביטוי, האם היא מבינה את הביטוי?' את השימוש ב"היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה" אפשר להבין בשני אופנים: ההצמדה גורמת מצד אחד להקצין את המהלך - אפשר בכלל לא לדבר, וגם לבסס אותו מברייטא. ומהצד שני אפשר להשתמש בהצמדה כדי להפוך את השאלה

²⁸ או שפסוק הוא לא הוכחה טובה, וזה יהיה בספק כמו כל הרשימה הארוכה באיבעיא בהתחלה, או שאת הפסוק הזה אנחנו מפרשים אחרת, כמו בתוספות

שערים

לשאלה יותר מקומית - אולי לא "כל מקרה שהיא תבין" יעבוד, אלא זה שהיא מבינה זה רק איזה תנאי מקדים, ומדבר איתה על עסקי גיטה וקידושיה זה נחשב באיזה אופן דרך של אמירה. ואז השאלה פשוט מניחה את ההנחה - המקומית - שאישה ממוצעת לא מבינה את הלשונות האלה, לכן צטרך הקשר ספציפי - שהוא יעורר את השאלה.

בכל אופן הגמרא מניחה פה (באופן יותר מובהק מב"ויהודה היא רובא דעלמא") שחייבים שיהיה - לפחות בתור תנאי מקדים - את מה שקראנו לו 'גילוי מילתא', שהיא תבין מה הוא אומר.

אם נקרא את השאלה באופן ה'כללי'²⁹ - יצא לנו שהשאלה היא: כשהיא מבינה הכול טוב, וכשהיא לא מבינה שום דבר לא עובד, לכן מה משנה הלשון, השאלה היא מה היא מבינה. זהו לגמרי רק העולם שקראתי לו 'גילוי מילתא'. בקריאה הזאת יצאו לנו מוזרים דברים שכבר קרו בסוגיות - למה חשוב שהוא יאמר בכלל? למה הריני בעלך לא עובד? למה "לקוחתי" עובד בגלל פסוק? וגם - למה הגמרא שואלת את זה רק עכשיו?

לעומת זאת, אם נקרא את השאלה באופן ה'מקומי' שהצעתי, בעצם יצא לנו שאפשר להשאר לגמרי בתוך המערכת שבה האמירה שלו היא חשובה - בין אם בפני עצמה בין אם בגלל המשמעות שלה - רק שעכשיו יש לנו עוד תנאי: שהיא תהיה מובנת. מכיוון שאנחנו מניחים שהלשונות הללו שנשאלו בסוגיה הם לא מובנות - נצטרך להניח שהיה קודם 'מדבר עמה'. ואז זה מובן כי אנחנו יודעים ש'מדבר עמה' עובד³⁰. להבנה הזאת יש יתרון כי היא לא מוחקת את כל המשא ומתן הקודם, וגם כי פה מובן למה השאלה באה רק עכשיו - אם היא הייתה באה קודם היינו קוראים אותה ברצינות.

"אמרי: לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ואי דיהיב לה ושתיק – הכי נמי, הכא במאי עסקינן? דיהב לה ואמר לה בהני לישני; והכי קא מיבעי ליה: הני לישני, לקידושי קאמר לה? או דילמא למלאכה קאמר לה? תיקו".

עונים: "לעולם במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה" ואם הוא היה שותק - זה היה עובד. אלא כל הדיון הוא האם הלשונות יכולים להרוס - כי אנחנו מתלבטים מה הוא אמר לה.

²⁹ הראשון שהצעתי בפסקה הקודמת

³⁰ בלי להיכנס בינתיים ללמה הוא עובד

שערים

כמובן קשה להכניס פה את ההבנה שהדיבור חשוב כי הוא חשוב - רואים שאפשר פשוט לא לדבר (באופן די מפתיע אחרי שאנחנו מדברים על הנושא כבר הרבה זמן).

אם ננסה לקרוא את השאלה באופן שקראנו לו קודם האופן ה'כללי' - שיחסית יושב בתוך העולם של הגילוי מילתא - יצא לנו שהסוגיה מצד אחד לגמרי קונה את השאלה - באמת לא צריך לדבר. אבל קריטי נורא שנבין, ואם מדברים זה יכול להרוס את מה שהבנו. ובעצם נצטרך לקרוא את כל הסוגיות אחורה באופן הזה - אם הוא לא היה מדבר אבל היא הייתה מבינה איכשהו - הכול היה עובד.

אפשר להתלבט מה ההתלבטות בין מלאכה לקידושין - אולי אנחנו מתלבטים מה הוא התכוון, אולי אנחנו מתלבטים מה היא הבינה, לשתי ההבנות עדיין יהיה קצת מוזר להשתמש בפסוקים כדי להכריע את ההתלבטות. וגם למה שנחשוב שהוא אמר למלאכה. אולי גם הייתי מצפה לראות יותר שיקולים כמו נשאל אותם ודברים מעין זה.

בקריאה המקומית של השאלה, נרוויח את הנקודה הזאת - זה שהגמרא מקבלת את השאלה אולי יגרום לנו לוותר על ההבנה ש"אמירה כי אמירה", אבל עדיין נישאר בעולם שבו הלשונות חשובים, רק נצטרך להמציא מנגנון אחר שיצדיק את זה.

גופא

"גופא: היה מדבר עם האשה על עיסקי גיטה וקידושיה, ונתן לה גיטה וקידושיה, ולא פירש - רבי יוסי אומר: דיו. ר' יהודה אומר: צריך לפרש".

הגמרא מביאה את המשנה ממעשר שני, שבה ברור שבדרך כלל יש אמירה, והשאלה בעצם היא האם האמירה היא חובה, או שבעצם יש אופציה אחרת - "מדברים על עסקי גיטה וקידושיה".

"אמר רב יהודה אמר שמואל: והוא שעסוקין באותו ענין. וכן אמר ר"א א"ר אושעיא: והוא שעסוקין באותו ענין".

אנחנו מביאים מימרא של שמואל, וכן של ר' אושעיא: "והוא שעסוקים באותו ענין". בפשטות, הוא עושה אוקימתא לר' יוסי שאומר "דיו" - ומצמצם אותו. הוא מסביר שזה דווקא כשהם עסוקים "באותו ענין".

ש ע ר י ם

אפשר להתלבט למה הוא מתכוון וממה הוא בא להוציא, רש"י קורא את זה בתור 'אותו ענין בשיחה' והכוונה שהם לא עברו לנושא אחר. אני חושב שאפשר לקרוא את זה גם באופן יותר כללי - שהם עסוקים בענייני קידושין, ושזה מוציא מקריאה של: אם הם דיברו על עסקי קידושין - פעם - הקידושין יתפסו כי אני מבין שלזה הם מתכוונים. אלא צריך שהם יהיו עכשיו עסוקים בקידושין. בקריאה שאני מציע יצא שההתלבטות היא בין 'צריך שזה יהיה מובן' לבין 'צריך שיהיה דיבור על קידושין לפני הקידושין', ושמואל בוחר את האופציה השנייה.³¹

"כתנאי: רבי אומר: והוא שעסוקין באותו ענין. ר' אלעזר בר ר"ש אומר: אע"פ שאין עסוקין באותו ענין³². ואי לאו דעסוקין באותו ענין מנא ידעה מאי קאמר לה? אמר אביי: מענין לענין באותו ענין"

הגמרא אומרת לימא כתנאי, לא ברור מה היא מרויחה - רק להראות שיש דעה שלא חושבת שצריך שיהיו עסוקים באותו ענין, ואז היא יכולה לדון ב"וכי לא עסוקים באותו ענין - מנה ידעה מאי קאמר לה". לא ברור מה עושה פה 'מאי קאמר לה' ורש"ש מוריד זה - בקריאה שלי זה כן טיפה הגיוני, כי הבעיה בלא עסוקים באותו ענין זה הבעיה של החוסר אמירה ולא החוסר בהבנה. והשאלה היא 'איך היא יכולה להבין בלי שהוא יאמר' והמסקנה היא שבאמת אי אפשר להבין בלי שהוא יאמר - "אמר אביי: מענין לענין באותו ענין" - הכוונה שהם עדיין בתוך השיחה, רק הם טיפה גלשו למשהו חצי קשור. ואפילו במקרה כזה זה לא מספיק מדבר עמה - כי אנחנו צריכים שיהיה אותו ענין ממש.³³

"אמר רב הונא אמר שמואל: הלכה כר' יוסי."

³¹ שזה יוצא יפה כי זה מתאים קצת לשמואל שכבר אמר בסוגיה אמירות מהותניות על האמירה בקידושין.
³² אני לא יודע ליישב את הברייתא הזאת עם הברייתא בגיטין פ"ח הובאה לעיל... הרי לכאורה היה צריך להיות בדיוק הפוך - שרשב"א חושב שעסקי גיטה בכלל לא יעבדו... כי הוא דורש שהאמירה תהיה במתן הגט, ולמה שנתן לה את הגט שוב יגרע ממדבר איתה על עסקי גיטה ולא יצטרך לומר כלום, כך שנראה דהמשנה במעשר שני אזלא לשיטת רבי דבגיטין פרק ח.
אולי אפשר ליישב שהאמירה בנותן שוב לרשב"א היא רק לכתחילה, וזה שצריך לתת שוב ולא מספיק רק לומר כמו רבי זה כי חשוב שהאמירה תהיה לפני ולא אחרי, או אולי הקריאה שהצעתי (לעיל) במשנה לפני הגמרא יכולה ליישב בין הברייתות, כי בגיטין השאלה היא האם האמירה יכולה להחליף נתינה, ואז דווקא מסתדר שרשב"א הוא בעולם שהאמירות פחות חשובות וממילא פה הוא רק דורש הבנה ורבי ההפך.

³³ לפי זה כאן קורית בסוגייה ההבנה של רש"י מההתחלה.

ש ע ר י ם

א"ל רב יימר לרב אשי: ואלא הא דאמר רב יהודה אמר שמואל: כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם - אפילו לא שמיע ליה הא דרב הונא אמר שמואל? אמר ליה: אין הכי נמי"

שמואל אומר שהלכה כרבי יוסי, ואז רב יימר שואל את רב אשי שאלה קצת סתומה - מרש"י זה נשמע בתור שאלה: זה באמת חשוב לדעת שהלכה כרבי יוסי? ורב אשי עונה לו: כן למה לא.

אם נקרא את זה כמו רש"י בעצם יצא לנו שהגמרא כאילו מביאה את ר' יוסי - אבל ישר אומרת - זה לא כזה חשוב, הוא גם דיבר על מקרה מאוד ספציפי - אבל בכל זאת לא מוחקת אותו. וזה לעומת התגובה הבסיסית שלי ושל נראה לי הרבה מהמפרשים - שאחרי רבי יוסי צריך לקרוא את כל הסוגיות על פיו, מכיוון שהאמירה הפשוטה שלו היא לכאורה די מכריעה - לא באמת צריך לומר משהו בקידושין.

הצעה שלי

נסכם מה יצא בינתיים מהסוגיה. הצעתי שני אפשרויות או כיוונים להבין את האמירה - גילוי מילתא, וחלק הכרחי מהטקס או האקט. הראיתי איך אפשר לקרוא את הסוגיות שכל אחת בוחרת צד, ואלי חלק מהם מתלבטות בהתלבטות הזאת בעצם. התמונה שיצאה בסוף היא תמונה לא שלמה, כאילו הגמרא קופצת מצד לצד, ולפעמים זורקת אמירות שאנחנו בכלל לא יודעים איך למקם אותם, ולא ברור איך הכול משתלב ביחד: הסוגיה של שמואל וידיים מוכיחות נמצאת בבירור בצד שהאמירה חשובה בפני עצמה, הברייתא של מדבר עמה לכאורה הפוכה לגמרי, ולשני ההבנות הדיון על הלשונות הוא קצת סתום.

אני רוצה להציע אפשרות שלישית, שנראית לי נמצאת בדיון של שמואל, הדיון שם הוא גם על קידושין וגם על גירושין, וכמו שראינו, בגירושין הבינו את זה (לפחות הרמב"ם) בתור דיון על מה כתוב **בטופס הגט**. מההשוואה ביניהם נראה לי לומר שהמקום של **האמירה** בקידושין הוא המקום של **הטקסט** בגט³⁴. בעצם צריך שיהיה 'שטר', שהוא יוצר את המסגרת - לכן, בניגוד לגירושין, האמירה לא יכולה לבוא אחרי הניתנה. אבל אין שום בעיה שהאמירה תבוא לפני הניתנה - נגיד לדבר על עסקי קידושיה. המילים חשובות, אבל לא כחלק מהטקס עצמו ('טקס'), ולא רק כדי שנבין מה קורה בטקס ('גילוי מילתא') - אלא כדי שנבין (והם יבינו) לאיזה דבר אנחנו נכנסים: הוא מביא לה כסף - אולי הוא

³⁴ ובאמת נראה מהתוספתא שאין אמירה בקידושי שטר

שערים

רוצה שהיא תהיה השפחה שלו? אולי הוא ממציא בכלל מוסד אחר? מה זה אומר קידושין? לכן שייך לדקדק כל כך בלשון.

אפשר לטעון שזה בעצם ווריאציה של ה'גילוי מילתא' אבל רואים שמבחינת ההשלכות זה אולי אפילו יותר דומה לטקס.

בסוגייה של שמואל זאת נראית לי קריאה טובה, גם מההשוואה לנזיר - שגם הוא הוא סוג של 'נדר מורכב', הרי אפשר לידור מיין ומל טמא וכו' בלי שזה יהיה נזיר, מה הופך אותו לנזיר? המילה נזיר. גם ההוכחות מהפסוקים - גם של קידושין וגם של גירושין מתעסקים בשאלה של "איך לוקחים" ו"איך מגרשים" אחרי שהבנתי שהקידושין קורים אצל האישה ולא אצל האישי - הלשון הריני אישך נהייתה 'לא נכונה'.

גם לדיון בלשונות זה מתאים, אם השאלה שמטרידה את הסוגיה היא "מה זה קידושין" ובעצם "באיזה עוד שמות אפשר לקרוא לדבר הזה" - אז הוכחות מהתורה הם הפלא ופלא, וגם אם אני מנסה להבין את משמעות הלשון "חרופה" מזה שביהודה משתמשים בה באופן מסוים זה אחלה.

בהבנה הזאת גם ברור מאוד למה מדבר איתה על עסקי קידושיה יעבוד - אז מה אם הוא לא אמר עכשיו, העיקר שהם אמרו את המילים הנכונות - לפחות קודם³⁵. מצד שני, מובן למה הדיבור יכול להרוס - אולי עברנו פתאום באמת למקום אחר? והלשון מאי קאמר לה מאוד מדויקת - זה לא מה הוא התכוון או מה היא התכוונה - אלא באמת, מה הוא אמר? אני גם לא אצטרך להסתבך בהבנת 'למלאכה' הכוונה לאו דווקא ל'בואי תעבדי אצלי'³⁶ אלא "מסלול אחר" אולי הוא נראה בדיוק כמו קידושין.

הדיבור הוא קריטי כי הוא יוצר את המסגרת, אבל לא כזה חשוב לנו שהוא יקרה בקידושין עצמם³⁷.

³⁵ אולי אפילו אדרבה - לדבר על עסקיה קידושיה זה הרבה יותר טוב מ'הרי את מקודשת' - זה הרבה יותר מפורט. הרי אם הייתי יכול הייתי מביא סדר נשים ואומר: תתקדשי לי לפי מה שכתוב פה שזה קידושין

³⁶ שלא ברור למה שהיא תחשוב שזאת הכוונה, הרי היא סתם לא מבינה מה הוא אומר

³⁷ אגב, יצא על פי זה שאם גם בשיחה על עסקי גיטה וקידושיה הוא לא אמר את המילים הנכונות אז אולי לכאורה זה לא יעבוד.

שערים

אני חושב שאפשר לקרוא שזה המהלך של הגמרא, או לפחות של העריכה שלה - התחלנו בזה שאמירה זה נורא חשוב, לא ברור בדיוק למה - ואז עברנו לדבר על איזה אמירה עובדת, והכנסנו בכוח את גירושין ונזירות, ואז עברנו לדון בלשונות, ותוך כדי פתאום, כאילו בהפתעה, שאלנו - למה בכלל זה חשוב? והסתבר פתאום שאולי זה לא כזה חשוב לומר בכלל - אבל מייד צימצמנו את זה והבהרנו שזה לא כזה משנה זה שלא חייבים בכלל לומר.

מה שעולה מכל זה זה שהאמירה כן חשובה - אבל עכשיו צריך לחזור אחורה ולקרוא את כל הדיונים לא בתור 'מה נחשב אמירה? אמירה זה חשוב' אלא - 'איזה מערכת היא מערכת של קידושין ואיזה מערכת היא לא?', ויצא שכל הדיון הוא בתוך מה זה קידושין או מאפיינים של קידושין לפחות.

וכן בגירושין

הסוף של הסוגיה נראה לי גם לוקח לשם -

"וכן בגירושין נתן לה גיטה ואמר לה: הרי את משולחת, הרי את מגורשת, הרי את מותרת לכל אדם - הרי היא מגורשת.
פשיטא - נתן לה גיטה ואמר לה לאשתו: "הרי את בת חורין" - לא אמר ולא כלום. אמר לה לשפחתו: "הרי את מותרת לכל אדם" - לא אמר ולא כלום."

הגמרא באופן מוזר חוזרת למימרא של שמואל, שדנה בלשונות גירושין. ואומרת פשיטא שאם אמר לאישתו הרי את בת חורין או אם אמר לשפחה הרי את מותרת לכל אדם - זה לא עובד. לפי הרמב"ם - ופה גם רש"י כותב את זה - הכוונה באמירה בגירושין היא למה שכתוב בגט, ובשפחה לא ברור ברש"י מה הכוונה. הגירושין האלו לא יתקיימו - כי הוא לא אמר-כתב את הלשון הנכונה - מבחינה מילולית, נראה שאפילו הוא מתכוון וכולם מבינים - זה לא יעבוד.

"אמר לה לאשתו: "הרי את לעצמך" מהו? מי אמרין למלאכה קאמר לה, או דילמא לגמרי קאמר לה?

א"ל רבינא לרב אשי: תא שמע - דתניא: גופו של גט שחרור: הרי אתה בן חורין, הרי אתה לעצמך - השתא ומה עבר כנעני, דקני ליה גופיה, כי אמר ליה: הרי אתה לעצמך - לגמרי קאמר ליה. אשה, דלא קני ליה גופה - לא כל שכן?"

שערים

הגמרא שואלת מה קורה אם אמר (כתב) לאישתו: "הרי את לעצמך" - האם זה "למלאכה" או "לגמרי". נראה לי שהיינו יכולים לשאול לגמרי את אותה השאלה גם ב"הרי את בת חורין", אבל שם ברור לנו שזה לשון של שחרור שפחה, לכן אנחנו אפילו לא נכנסים לזה. פה ההתלבטות היא מה הוא 'אמר לה', שלכאורה, פשוט כי זה כתוב בגט - זאת לגמרי התלבטות בתוך 'מה כתוב' ולא 'מה הוא התכוון'. ומוכיחים מעבד בקל וחומר שזה לשון 'לגמרי'.

ההוכחה היא משונה כי לכאורה - מההקשר, אחרי הפשיטא - זאת בדיוק הייתה השאלה: האם עושים קל וחומר, או שהפוך - גם אם הלשון הגיונית, בגלל שהיא משמשת באופן מובהק למשהו אחר - היא לא תעבוד.

יוצא לנו, אם כן, שאפשר ללמוד קל וחומר ממערכת של עבד - שהיא מערכת 'יותר משעבדת' אבל זה צריך להיות הגיוני מצד הסברא והפירוש של המילה, ואולי צריך שזה לא יהיה שייך באופן מובהק למערכת אחרת, הקל וחומר טוב רק כדי שאני אבין שזה 'לגמרי'.

"א"ל רבינא לרב אשי: אמר לעבדו: "אין לי עסק בך" מאי? מי אמרינן - אין לי עסק בך לגמרי קאמר ליה, או דילמא למלאכה קאמר ליה?
א"ל ר"נ לרב אשי, ואמרי לה רב חנין מחוזאה לרב אשי: תא שמע: המוכר עבדו לעובד כוכבים - יצא לחירות, וצריך גט שחרור מרבו ראשון. אמר רשב"ג במה דברים אמורים? שלא כתב עליו אוננו, אבל כתב עליו אוננו - זהו שחרורו.

היכי דמי אוננו? אמר רב ששת: דכתב ליה: כשתברח ממנו אין לי עסק בך".

שוב שואלים לגבי "אין לי עסק בך" ומוכיחים שזה יעבוד בעבד. ב"אין לי עסק בך" ברור לנו שזה לא יעבוד באישה - הרי "ושילחה ולא שישלח את עצמו".

הדילמה שלנו היא האם זה 'לגמרי' או 'למלאכה'. אין לי איך להוכיח אבל נראה לי שבעבד זאת התלבטות הזויה - ברור שאם אין לי עסק במלאכה אני מתכוון לשחרר. באישה זה דיון יותר מורכב, בגלל שהמערכת יחסים היא מורכבת יכול להיות שאני מדבר על היבט מסוים שלה ולא על כולה. לכן נראה לי שזאת סוג של התלבטות שהגיעה לעבד מאישה,

ש ע ר י ם

ולא ברור אם אנחנו דוחים אותה לגמרי או מקבלים אותה ודוחים אותה נקודתית בהקשר שלנו³⁸.

הסוגיה האחרונה נראית לי לוקחת אותנו לגמרי לתוך העולם שתיארתי בתור 'הלשון שיוצרת את המסגרת' - לפי ההבנה שהיא דנה במה כתוב בגט, וגם בגלל האופן של הדיונים בפנים - של מה אומר מה ואיך להבין דברים באופן מדויק³⁹.

סיכום

יש דיון מה המקום של האמירה בקידושין - יש מקורות שלוקחים לכיוון שזה חלק מהותי. מהמעשה, ויש מקורות שלוקחים לכיוון שזה לא. זה קשור ליחס בין האמירה בקידושין לאמירה בגיטין. מהסוגיות בגיטין יצא לי (בעיקר על פי הרמב"ם) שהאמירה ממלאת בעיקר את המקום של 'אנחנו נבין את הסיטואציה ושהוא מתכוון לתת גט', ועיקר הדיון בלשונות בגיטין נמצא בתוך 'מה כתוב בגט' ולא בתוך מה שהוא אומר - שצריך להיות בסך הכול מספיק ברור ויכול לבוא גם לפני ואחרי. בקידושין לעומת זאת יש הרבה מתח מסביב מה הוא **אומר**, מתח שבסוגיות הוא מקביל לדיון במה **כתוב** בגט - וגם אין בכלל הווא אמינא לומר אחרי וגם באמירה שלפני מאוד מסתבכים.

לכן נראה לי שהאמירה בקידושין ממלאת את שני המשבצות - היא גורמת שהסיטואציה תהיה **מובנת** (ולכן גם אם הוא אמר לשון נכונה והיא לא מבינה זה לא יעבוד), והיא גם **יוצרת את המערכת** - בדומה לשטר בקידושי שטר ובגט - לכן היא חייבת להיות גם 'נכונה'. את המשבצת השנייה אפשר למלא בעזרת דיבור לפני הקידושין, אבל אני חייב דיבור מפורש.

בהבנה הזאת אפשר לקרוא את כל ההתלבטויות בסוגיה באופן מהותני לגבי הקידושין, כי אני מחפש לשון 'נכונה' שמכניסה אותי ל'מערכת הנכונה'. זאת נראית לי הקריאה הכי נכונה בסך הסוגיות, אבל כמו שהראתי אפשר להכניס ווריאציות יותר מורכבות שנוטות בכל זאת לכיוון ה'טקס' או ה'שבין את הסיטואציה, אבל שלא יהיה משהו שיפריע'.

³⁸ לכאורה מקבלים, בגלל ההוכחה מ'הרי אתה לעצמך' אצל עבד להרי את לעצמך אצל אישה, כדי ללמוד אחד מהשני הם צריכים רקע משותף...

³⁹ 'לגילוי מילתא' הוכחות מעבד הם תמוהות, וגם ל'טקס' - כשמדברים על משמעות של מילים פתאום אפשר ללמוד מדברים אחרים

ש ע ר י ם

הסוגיה האחרונה (שעל פניו לא קשורה לכלום) נראית לי חשובה בתוך הרצף של הסוגיות⁴⁰, בגלל ההתלבטויות שהיו לנו בסוגיות הקודמות של המדרשים - על היחס בין קניין של עבד לקניין של נישואין⁴¹. יוצא מפה שדווקא בעזרת הסוגיות של האמירה יצאו לנו הבדלים בין הקניינים לדוגמא: בנישואין יש את העניין של "כי יקח ולא שיקח את עצמו", כשבעבד אפשר לדבר על הזיקה עצמה ולבטל אותה - "אין לי עסק בך". והגיע מהאשה לעבד החילוק בין 'למלאכה' ל'לקידושין', כאשר במערכת של העבד הרבה פחות ברור מה זה אומר. עולה גם שעבד קנוי קניין הגוף, ויותר קשה לשחרר אותו מנישואין במובנים מסוימים.

מכל הסוגיות של האמירה יוצא שלכל דבר יש את הלשונות שלו שבונות מערכות שונות אחת מהשנייה, וכשאני אחפש את ההבדל והיחס בין קניינים אולי אני אלך לשם. גם בתור הקדמה לדין בסוגיות הבאות באיך קונים - ששם לכאורה המערכת עובדת די כמו כל הקניינים - פה יוצא שאמנם הקניין הוא קניין, אבל המערכת שאליה אני נכנס בעזרתו קשורה לעוד דברים.

⁴⁰ מתחילת הפרק, לא סוגיות אמירה

⁴¹ הגמרא בוחרת לדבר על זה בעזרת גירושין, אולי כי בקידושין המערכת יותר מורכבת - וקניין עבד אולי עובד